

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

50/51

АРИСТОТЕЛИЗМ И ПЛАТОНИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Средневековая философия является в некотором роде совсем недавним открытием. Еще сравнительно немного лет назад ² [1] средневековье в целом изображалось в самом мрачном свете: унылая эпоха, когда поработенный авторитетом — двойным авторитетом религиозной догмы и Аристотеля — человеческий разум изнурял себя в бесплодных спорах о воображаемых проблемах. Еще сегодня термин «*схоластика*» имеет для нас чисто уничижительное значение.

Несомненно, не все ложно в этой картине, но еще несомненное, что не все в ней верно. Средневековье познало эпоху пубокого политического, экономического и интеллектуального варварства, — эпоху, дивящуюся примерно с VI по XI вв.; но оно познало также эпоху исключительно плодотворную, беспримерную по своей интенсивности интеллектуальной и художественной жизни, дивящуюся с XI по XIV вв. (выпичительно), которой мы, среди прочего, обязаны готическим искусством и схоластической философией.

Сегодня мы уже знаем, что схоластическая философия являла собой нечто весьма значительное. Именно схоласты осуществили философское образование Вероны и создали нашу терминологию, которой мы до сих пор пользуемся; это их труды позволили Западу воспринять или, точнее, установить контакт с философским наследием античности. Поэтому вопреки бытовавшему и еще бытующему мнению берусь утверждать, что существует истинная — и пубокая — преемственность между средневековой философией и философией Нового времени. Декарт и Мальбранш, Спиноза и Лейбниц, нередко являлись продолжателями трудов своих средневековых предшественников.

Что касается смежторных и праздных вопросов, составлявших предмет бесконечных обсуждений для профессоров и их студентов в университетах Парижа, Оксфорда и Каира, то были ли они столь уж более смежторными и праздными, чем вопросы, обсуждаемые сегодня? Или, быть может, они только представляются нам такими, потому что мы не понимаем их достаточно хорошо, потому что мы больше не говорим на том же языке и не видим ни важности, ни актуальности обсуждавшихся вопросов, но зачастую сознательно парадоксального смысла той формы, в которую они облечены?

51/52

Действительно, что может быть нелепее вопроса, сколько ангелов может уместиться на кончике иль? Или: находится ли человеческий разум на Луне или в другом месте? Все это и вправду нелепо, но лишь в той степени, в какой люди не знают или не понимают, что кроется за этими вопросами. А кроется за ними стремление понять, занимает ли разум, духовное бытие либо действие, к примеру суждение, некоторое место в пространстве... А вот это уже совсем не смешно. По крайней мере, для человеческого разума. Ибо за этим забавным учением арабских философов кроется также стремление понять, является ли мышление — истинное мышление — индивидуальным. И если мы восторгаемся заявлением Лихтенберга, что было бы лучше пользоваться безличными формами и вместо «я думаю» говорить «во мне думается», если мы принимаем или по крайней мере обсуждаем положение Дюркгейма о коллективном сознании, одновременно имманентном и трансцендентном индивиду, я не вижу причины, почему бы — оставая в стороне Луну — нам не относиться с должным уважением к теориям Ашценны и Аверроэса о единстве человеческого

Койре А. **Аристотелизм и платонизм в
средневековой философии** // *Койре*

**А. Очерки истории философской
мысли. О влиянии философских
концепций на развитие научных
теорий . / Перевод с французского
Я.А. Ляткера Общая редакция и
предисловие А. П. Юшкевича.
Послесловие В. С. Черняка. – М.:
«Прогресс», 1985. – 281с. – с. 50-73.**

50/51

АРИСТОТЕЛИЗМ И

ПЛАТОНИЗМ

В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ ¹

Средневековая философия является в некотором роде совсем недавним открытием. Еще сравнительно немного лет назад ² [\[1\]](#) средневековье в целом изображалось в самом мрачном свете: унылая эпоха, когда поработенный авторитетом — двойным авторитетом религиозной догмы и *Аристотеля* —

человеческий разум изнурял себя в бесплодных спорах о воображаемых проблемах. Еще сегодня термин «*схоластика*» имеет для нас чисто уничижительное значение.

Несомненно, не все ложно в этой картине, но еще несомненное, что не все в ней верно. *Средневековье* познало эпоху глубокого политического, экономического и интеллектуального варварства, — эпоху, длившуюся примерно с VI по XI вв.; но оно познало также эпоху исключительно плодотворную, беспримерную по своей

интенсивности интеллектуальной и художественной жизни, длившуюся с XI по XIV вв. (включительно), которой мы, среди прочего, обязаны готическим искусством и схоластической философией.

Сегодня мы уже знаем, что схоластическая философия являла собой нечто весьма значительное. Именно схоласты осуществили философское образование *Европы* и создали нашу терминологию, которой мы до сих пор пользуемся; это их труды позволили *Западу* воспринять или, точнее, установить

контакт с философским наследием античности. Поэтому вопреки бытовавшему и еще бытующему мнению берусь утверждать, что существует истинная — и глубокая — преемственность между средневековой философией и философией *Нового времени* . *Декарт и Мальбранш, Спиноза и Лейбниц* нередко являлись продолжателями трудов своих средневековых предшественников.

Что касается смехотворных и праздных вопросов, составлявших предмет бесконечных обсуждений

для профессоров и их студентов в университетах *Парижа, Оксфорда и Каира* , то были ли они столь уж более смехотворными и праздными, чем вопросы, обсуждаемые сегодня? Или, быть может, они только представляются нам такими, потому что мы не понимаем их достаточно хорошо, потому что мы больше не говорим на том же языке и не видим ни важности, ни актуальности обсуждавшихся вопросов, ни зачастую сознательно парадоксального смысла той формы, в которую они облечены?

Действительно, что может быть нелепее вопроса, сколько ангелов может уместиться на кончике иглы? Или: находится ли человеческий разум на *Луне* или в другом месте? Все это и вправду нелепо, но лишь в той степени, в какой люди не знают или не понимают, что кроется за этими вопросами. А кроется за ними стремление понять, занимает ли разум, духовное бытие либо действие, к примеру суждение, некоторое *место* в пространстве... А вот это уже совсем не смешно. По

крайней мере, для человеческого разума. Ибо за этим забавным учением арабских философов кроется также стремление понять, является ли мышление — истинное мышление — индивидуальным. И если мы восторгаемся заявлением *Лихтенберга* , что было бы лучше пользоваться безличными формами и вместо « *я думаю* » говорить « *во мне думается* », если мы принимаем или по крайней мере обсуждаем положение *Дюркгейма* о коллективном сознании, одновременно имманентном и трансцендентном индивиду, я не

вижу причины, почему бы —
оставляя в стороне Луну — нам не
относиться с должным уважением к
теориям *Авиценны и Аверроэса* о
единстве человеческого разума.

Средневековое экономическое и
политическое варварство — как это
следует из прекрасных работ
крупного бельгийского историка
Пиренна — имело в своей основе не
столько завоевание романского мира
германскими племенами, сколько
разрыв отношений между *Востоком*
и Западом , между латинским миром
и миром греческим. И та же причина

— отсутствие отношений с
эллинистическим *Востоком* —
породила интеллектуальное
варварство *Запада* . Точно так же,
как возврат к этим отношениям, т.е.
установление контакта с античной
мыслью, с греческим наследием,
вызвал подъем средневековой
философии. Правда, в занимающий
нас период, т. е. в эпоху
средневековья, *Восток* — за
исключением *Византии* — не был
больше греческим, он был арабским.
Так что именно арабы явились
учителями И воспитателями латинского
Запада .

Я не случайно подчеркнул эти слова — *учителями и воспитателями*, а не просто, как это зачастую считается, *посредниками* между греческим и латинским миром. Ибо если первые переводы греческих философских и научных трудов на латинский язык были осуществлены не непосредственно с греческого, а с их арабских версий, то это произошло не только потому, что на *Западе* не было больше уже — или еще — людей, знающих древнегреческий язык, но и еще (а быть может, особенно) потому, что не было никого, способного понять такие

трудные книги, как « *Физика* » или « *Метафизика* » *Аристотеля* или « *Альмагест* » *Птолемея* , так что без помощи *Фараби* , *Авиценны* или *Аверроэса* латиняне никогда к такому пониманию и не пришли бы. Для того чтобы понять *Аристотеля* и *Платона* , недостаточно — как ошибочно часто полагают классические филологи — знать древнегреческий, надо знать еще и философию. Латинская же языческая античность не знала философию.

Любопытно отметить — ибо, как я подчеркивал выше, мне кажется, что это имеет первостепенное значение и что хотя это известно, но не всегда отмечается, — любопытно, повторяю, отметить почти полное безразличие римлянина к науке и философии. Римлянина интересовали вещи практические: сельское хозяйство, архитектура, военное дело, политика, право, мораль. Но во всей классической латинской литературе не найдется научной работы, достойной именоваться научной, и точно так же работы философской . Там

можно найти *Плиния* , сиречь собрание анекдотов и рассказней досужих кумушек; *Сенеку* , сиречь добросовестное изложение физики и морали стоиков, приспособленных, т.е. упрощенных, на потребу римлянам; *Цицерона* , сиречь философские эссе литератора-дилетанта, или *Макроба* — своеобразный учебник начальной школы.

Вот уж действительно диву даешься, когда подумаешь, что римляне, сами ничего не создававшие, не ощутили даже потребности обзавестись

переводами. Помимо двух или трех переводов (в том числе « *Тимея* »), осуществленных *Цицероном* — переводов, из которых до нас почти ничего не дошло, — ни *Платон* , ни *Аристотель* , ни *Евклид* , ни *Архимед* ни разу не были переведены на латынь, по крайней мере в классическую эпоху. Потому что если аристотелевский « *Органон* » и « *Эннеады* » *Плотина* были все-таки в конце концов переведены, то, во-первых, довольно поздно и, во-вторых, это было делом рук христиан

3 [\[2\]](#) .

Можно было бы, конечно, сослаться на смягчающие обстоятельства, объяснив убожество римской научной и философской литературы широким распространением греческого языка: всякий римлянин «*хорошего происхождения*» изучал греческий и получал образование в *Греции* ... Греческий был столь же распространен, как позднее в *Европе* — французский. Не будем, однако, преувеличивать степень этой распространенности. Даже сама римская аристократия не была полностью «*эллинизирована*», или по крайней мере вне очень узких

кругов ни *Платона* , ни *Аристотеля* , ни даже учебных пособий стоиков не читали; именно для этой аристократии писали *Цицерон* и *Сенека* .

Нечто совсем иное происходило в арабском мире. Едва покончив с политическими завоеваниями, арабо-исламский мир с поразительным рвением занялся освоением греческой культуры, науки, философии. Все научные и философские труды были либо переведены, либо — как в случае *Платона* — изложены и

парафразированы.

Арабский мир осознает и провозглашает себя преемником и продолжателем мира эллинистического. И это вполне справедливо, ибо блестящая и богатая цивилизация арабского средневековья — которое скорее было не средневековьем, а *Возрождением* — в полном

53/54

смысле слова унаследовала и

продолжила эллинистическую цивилизацию ⁴ [3] . Именно поэтому она сумела в противовес латинскому варварству сыграть ту замечательную роль учителя, которую она сыграла.

Конечно, этот расцвет арабо-исламской цивилизации длился очень недолго. Передав латинскому *Западу* накопленное им классическое наследие, сам арабский мир утратил его, вернее, от него отрекся.

Но для того, чтобы найти причины этого явления, нет необходимости ссылаться — как зачастую поступают немецкие, а также французские авторы — на свойственное арабам неприятие философии; на непреодолимую противоположность греческого разума и семитского духа; на духовную непроницаемость *Востока* для *Запада* — очень много благоглупостей наговорено на тему *Восток — Запад* ... Гораздо проще все это можно объяснить воздействием свирепой реакции исламской ортодоксии, которая не

без основания приписывала
философии антирелигиозную
направленность, и особенно
опустошающим воздействием
нашествий варваров, турок,
монголов (в Испании — берберов),
которые разрушили арабскую
цивилизацию и преобразовали
ислам в фанатическую религию,
непримиримо враждебную
философии (ОВ!) .

Вполне вероятно, что, не будь этого «
влияния », арабская философия
продолжала бы свое развитие в
направлении, аналогичном

латинской схоластике, и что арабские мыслители сумели бы найти ответ на критические инвективы *Аль-Газала* (*Газзали*) и « исламизировать»

Аристотеля ... Для этого им не было отпущено времени. Турецкие и берберские сабли грубо пресекли движение в этом направлении, так что латинскому Западу выпало решать задачу собирания арабского наследия одновременно с греческим., полученным от арабов
.

Выше я акцентировал роль и значимость античного наследия.

Философия по крайней мере наша философия — в полной мере связана с греческой философией, следует направлениям, намеченным ею, и осуществляет установки, предусмотренные греческой философией.

Ее вечные проблемы — это выдвинутые греками проблемы познания и бытия, пророческий завет *Сократа* : γνώθι σεαυτον (« *познай самого себя* »); это поиски ответов на вопросы « *кто я есть?* » и « *где я есть?* », т.е. « *что такое бытие?* » и

« что такое мир? » и, наконец, « что я делаю? » и « что я должен делать в этом мире? ».

В зависимости от ответов на эти вопросы и принятых установок выявляются последователи либо Платона , либо Аристотеля , либо Плотина , если, правда, предпочтение уже не отдано стоицизму или скептицизму.

В средневековой философии — поскольку она является философией

— мы легко распознаем каждую из перечисленных мною типичных установок. И, однако, вообще говоря, положение средневековой философии — и, разумеется, философов — достаточно отличается от ее положения в античности.

54/55

В самом деле, средневековая философия — идет ли речь о христианской, иудейской или исламской философии — входила, так -сказать, в контекст религии божественного откровения.

Философ, за редким исключением — например, в лице аверроиста, — является *верующим*. Поэтому некоторые вопросы для него уже предрешены. Так, по меткому замечанию Э. Жильсона ⁵, античный философ может задаваться вопросом, существуют ли боги и сколько их. В средневековье — а благодаря ему и в Новое время — подобные вопросы больше не могут ставиться. Можно, конечно, задаться вопросом, существует ли бог, точнее, как доказать его существование. Но говорить о множественности богов никакого

смысла не имеет: всем известно,
что бог — вне зависимости от того,
существует он или нет, — един.
Более того, в то время как Платон
и Аристотель свободно создают
свою концепцию бога,
средневековый философ, вообще
говоря, знает, что его бог является
богом *творящим* — концепция, для
философии трудно
воспринимаемая, а может быть,
даже невозможная ^б [4].

О боге, о себе самом, о мире, о его
предназначении этому
средневековому философу известно

еще многое другое, усвоенное на религиозной основе. Во всяком случае, он знает, что философия всему этому учит и он обязан это принять. Больше того, перед лицом религии он должен был оправдать свою философскую деятельность, но, с другой стороны, перед лицом философии ему было необходимо оправдать существование религии
7 .

Очевидно, это создавало крайне напряженную и сложную ситуацию. Впрочем, по счастью, именно эта напряженность и сложность

отношений между философией и религией, разумом и верой питали философское развитие *Запада* .

И все-таки... несмотря на эту совершенно новую ситуацию, как только философ — будь то иудей, мусульманин или христианин — приступал к центральной метафизической проблеме, проблеме бытия и сущности бытия, он обнаруживал в своем боге-творце платоновского бога-благо,
аристотелевского бога-мысль,
платиновского бога-единого .

Чаще всего средневековую философию представляют как сферу безраздельного господства авторитета *Аристотеля* . Это, конечно, верно, но только до определенного предела ⁸ [\[5\]](#) . И вот почему.

Прежде всего, *Аристотель* был единственным греческим философом, все труды которого — по крайней мере те, что были известны в античности, — были переведены на арабский, а позднее и на латынь. Труды *Платона* не удостоились

такой чести и потому были гораздо менее известны.

И это не случайно. Труды *Аристотеля* образуют настоящую энциклопедию человеческого знания. За исключением медицины и математики, в них содержится все: логика (что имеет первостепенное значение), физика, астрономия, метафизика, естественные науки, психология, этика, политика...

Не удивительно, что для раннего средневековья, ослепленного и раздавленного этой массой знаний, покоренного этим поистине из ряда вон выходящим интеллектом, *Аристотель* стал представителем истины, вершиной и образцом совершенства человеческой природы, князем тех, кто знает — по выражению *Данте* , — и особенно тех, кто обучает.

Ибо, сверх того, *Аристотель* был поистине находкой для профессоров. *Аристотель* учил и изучался,

обсуждался и комментировался.

Так что вполне естественно, что, будучи однажды введенным в школе, он моментально пустил там корни (впрочем, в качестве-автора « *Логики* » он там уже пребывал от века) и никому не под силу было изгнать его оттуда. Запреты, осуждения оставались мертвой буквой. Нельзя было изъять *Аристотеля* у профессоров, не дав им взамен что-либо другое. Однако, вплоть до *Декарта* , и дать-то было абсолютно нечего.

Зато Платона изучали плохо. Форма диалога не является школьной формой. Течение его мысли прихотливо, она трудноуловима и зачастую предполагает наличие значительного и, следовательно, довольно мало распространенного знания. Вот почему, без сомнения, начиная с конца классической античности Платон вне Академии больше не изучался. Да и там его не столько изучали, сколько интерпретировали, т.е. трансформировали.

Вместе с тем повсеместно текст

заменялся учебником, который —
как и наши учебники — достаточно
эkleктичен, синкретичен и
преимущественно отражает взгляды
стоиков и неоплатоников. Вот
почему в исторической традиции
Платон предстает в качестве своего
рода неоплатоника. Не только у
арабов, которые-довольно часто
путали его с Плотиной , но и у
латинян и даже-у византийских
греков он рассматривался сквозь
призму неоплатоновских
комментариев или учебников.
Впрочем, то же самое можно сказать
и об Аристотеле .

И однако, писания неоплатоников, Цицерона, Боэция, Ибн-Габироля (Авенцеброля) и прежде всего грандиозное и величественное творение *св. Августина* , пронизаны определенными темами, доктринами и положениями, которые — будучи, без сомнения, трансформированными и транспонированными в религиозных рамках — продолжали существовать и позволяют нам говорить о средневековом платонизме. И даже утверждать, что этот платонизм, вдохновивший латинскую средневековую мысль XI—XII вв., не

исчез в результате триумфального
воцарения *Аристотеля* в школах⁹
[6] . В самом деле, *св. Фома* ,
наиболее крупный из христианских
последователей *Аристотеля*, и *св.*
Бонавентура , наиболее крупный из
числа платоников, являются
современниками.

56/57

Я только что сказал, что
средневековье знало Платона , как
правило, из вторых рук. « Как

правило » не означает « только », -
ибо если « Менон » и « Федон »,
переведенные в XII в., оставались
почти неизвестными, то « Тимей »,
переведенный и снабженный
пространным комментарием
Халкидия (IV в.), получил широкое
распространение.

« Тимей » — это история или, если
угодно, миф о сотворении мира.

Платон рассказывает о том, как
демиург, или верховный бог, смешав в
кубке *тождественное* и *иное* — иначе
говоря, применительно к данному

случаю, неизменное и
изменяющееся, — создает мировую
душу ¹⁰ [\[7\]](#), невидимую и
подвижную одновременно, два круга
тождественного и иного (т.е. круги
Зодиака и Эклиптики), которые
своими кругообращениями
определяют движения подлунного
мира. Младшие боги, боги звездные,
души образуются из всего
остального. Наконец, нарезав в
пространстве маленькие
треугольнички, бог сотворил из них
элементарные тела, а из этих
элементов в свою очередь реальные
тела, растения, животных, человека,
и в этой работе младшие боги

споспешествовали ему.

Занятная смесь мифической космогонии и небесной механики, теологии и математической физики! Этот платоновский труд обретает огромную популярность; европейские библиотеки заполнены неизданными рукописями и комментариями « *Тимея* »¹¹. Им вдохновлялись преподаватели *Шартрской школы*, поэты, создатели средневековых энциклопедий, произведений искусства. Конечно, понятие младших богов шокировало; но

СТОИЛО ИХ ЗАМЕНИТЬ АНГЕЛАМИ — И «
Тимей» становился вполне
приемлемым.

На *Востоке* известность «*Тимея*»
была так же велика, как и на *Западе*.
В частности, его влиянию, как это
недавно показал *П. Краус*¹²,
обязана своим возникновением
значительная часть арабской
алхимии. Так, например, учение
Джабира — мы его называем
Гебером — о преобразовании
металлов целиком основано на
математическом атомизме «*Тимея*».

Усилия алхимиков, изощрявшихся в вычислении удельных весов металлов, основывались на соображениях, явно навеянных *Платоновым* трудом. Толку, правда, от этого было мало, но не по их вине: как мы видим сегодня, идея была хорошая.

Конечно, весь платонизм в « *Тимее* » не заключен. В нем, однако, представлены некоторые из его фундаментальных доктрин, в частности об идеях-формах, а также об отделении мира чувственного от мира интеллигибельного;

действительно, демиург сотворил наш мир по образцу вечных моделей.

В « *Тимее* » также в общих чертах через посредство божественной деятельности набрасывается решение проблемы отношений между идеями и чувственной реальностью. Для средневековых философов, само собой разумеется, это учение *Платона* являлось вполне приемлемым и согласующимся с понятием бога-творца. Можно даже сказать, что именно благодаря « *Тимею* » понятие бога-творца было обогащено и уточнено понятием извечно предустановленного им (богом)

Идеального плана .

Не будучи с ним достаточно хорошо знакомым, арабский мир все-таки знал *Платона* гораздо лучше, чем его могли знать латиняне.

57/58

В частности, он был знаком с платоновским политическим учением. Поэтому, как хорошо показал *Л. Штраус*¹³, начиная с *Фараби* — наименее изученного, но,

быть может, самого крупного
исламского философа —
политическая доктрина *Платона*
занимает свое место в арабской
мысли.

Как известно, кульминационным
моментом этого учения является
двоякая идея идеального города и
идеального правителя города,
правителя-философа, усвоившего
идею блага, вечные сущности
интеллигибельного мира и
подчинившего город господству
закона блага. Переосмысленный
Фараби , идеальный город

становится городом ислама; место правителя-философа занимает пророк (т.е. *Магомет*), что достаточно четко просматривается. Быть может, с еще большей ясностью это дано у *Авиценны* , который представляет пророка, или имама, как правителя-философа, этакое платоновского « *Политика* ». Ничто здесь не упущено — даже миф о пещере и о ее прозревающем узнике. Пророк, правитель-философ (и в этом состоит его превосходство над просто философом), — это человек действия, наделенный способностью (которой лишен просто философ) переводить интеллектуальную

интуицию в термины воображения и мифа, доступные простому смертному. Таким образом, пророк — правитель-философ — является законодателем города; просто философ способен лишь интерпретировать закон пророка и раскрывать его философский смысл; именно этим в конечном счете объясняется согласие между мыслью философа и законом... правильно понятым законом.

Весьма любопытное применение учения *Платона* на потребу единовластия *Предводителя*

верующих! Но еще более
любопытно, что теолого-
политическое приложение
платонизма на этом не
останавливается: профетология
(учение о пророке) *Авиценны* в;
свою очередь используется для
поддержки претензий папства на
всеобщее духовное правление, так
что францисканский монах *Роджер
Бэкон* хладнокровно подражает
Авиценне, применяя без всяких
колебаний по отношению к папе то,
что *Авиценна* говорит об имаме.
Это, однако, особый случай, и наряду
с римским правом и *Цицероном*

политическое образование *Европы*
было делом *Аристотеля* .

Использование « *Государства* »
Платона политическими
мыслителями ислама и « *Политики* »
Аристотеля политическими
мыслителями *Европы* является
чрезвычайно любопытным, чреватым
важными последствиям!! фактом; его
рассмотрение увело бы нас слишком
далеко. Я задался целью рассмотреть
здесь аристотелизм и платонизм не
как политические, а как
метафизические и моральные учения

или установки.

Влечение религиозной мысли к платонизму — или неоплатонизму — было естественным. Ну как, в самом деле, не усмотреть глубокой религиозной вдохновенности

Платона ? Как не видеть в его боге, который *не обманывает и не ошибается*, в его боге, который сам есть трансцендентное *Благо* , либо *Демиург* ,

образующий *Вселенную* для блага и
творящий воистину только благо, —
как не усмотреть в этом
платоновском боге прямую аналогию
бога библейских религий? Можно ли
найти в диспутах и писаниях
средневековых философов более
блестящее доказательство в пользу
истинно христианской — или
исламской — души, чем пример
Платона ?

Что же касается *Плотина* , то могла
ли мистическая душа отказаться от
соблазна отождествить
трансцендентного бога религии с

Единым последнего из великих греческих философов, трансцендентным по отношению к *Бытию* и *Мышлению* ? Вот почему, как только все мистические учения становятся спекулятивными, как только они проявляют стремление не только осуществляться, но и осознавать себя, они естественно и даже неотвратимо обращаются к *Плотину* .

Св. Августина привело к богу чтение платоновских книг. Мы все помним незабываемые страницы, где он сам повествует, что именно из

этих книг его мятущаяся,
растревоженная душа, потрясенная
зрелищем царящего в мире зла,
поняла, что есть только один бог, а
не два — бог блага и бог зла. Именно
платоники утвердили *св. Августина*
в мысли о том, что бог есть

творящее *Благо* , неисчерпаемый
источник совершенства и красоты.
Бог платоников, согласно *св.*

Августину , тождествен богу
христианской религии; это благо, к
которому всегда было устремлено, не
сознавая этого, его встревоженное
сердце: благо души, единственное,
вечное и неизменное благо; оно одно
заслуживает того, чтобы следовать

ему...

« *Что есть все то, что не является вечным?* » — повторяет св. *Августин* , и эхо его слов отныне и впредь не смолкнет на *Западе* . Пятнадцать столетий спустя другой мыслитель, яростный противник библейской ортодоксии *Спиноза* , будет говорить еще о боге как о единственном благе, обладание которым переполняет душу величием и незыблемым добром.

Душа — ВОТ заглавное слово

платоников и в конечном счете средоточие платоновской философии. И наоборот, всякая философия, сосредоточивающаяся на душе, всегда является платоновской.

Средневековый платоник в некотором роде зачарован своей душой, фактом обладания таковой или, точнее, тем фактом, что он *есть* душа. И когда средневековый платоник, следуя завету *Сократа* , стремится познать себя, он стремится познать свою душу и именно в познании своей души обретает блаженство.

Для средневекового платоника душа есть нечто столь возвышенное и совершенное, что, по правде говоря, между ней и всем остальным в мире нет более общей меры. Так что не к миру и его познанию, а к душе должно обратиться философу, ибо именно здесь, в глубинах души, и обретается истина.

Обратись вновь к своей душе,
вернись в самые ее глубины — таков
рецепт *Августина* .

В XI в. эти слова почти буквально выйдут из-под пера *св. Ансельма* , а еще двумя столетиями позже их изречет *св. Бонавентура* .

Истина обретается в глубинах души — и мы узнаем учение *Платона* ; но для средневекового платоника истина — это сам бог, вечная истина и исток всякой истины, солнце и свет умопостигаемого мира: еще один текст, еще один платоновский образ, который постоянно воспроизводится в средневековой философии и который позволяет бесспорно

обнаружить разум и вдохновение-
Платона .

Истина есть бог; следовательно, это сам бог обитает в нашей душе, он более близок душе, чем мы сами. В этом состоит желание средневекового платоника познать свою душу, ибо познать, свою душу целиком и полностью — значит уже почти познать бога. « Страстно стремлюсь познать бога и душу », — восклицает *св. Августин* . Именно « бога и душу », ибо нельзя познать одну, не познав другого; « познав

тебя, познаю себя »... потому что —
и это-понятие имеет
фундаментальное, решающее
значение для средневекового
платоника — « между богом и душой
ничего не расположено »;
следовательно, человеческая душа
есть, буквально, образ, подобие бога.
Вот почему поистине она не может
быть познана целиком ¹⁵ [\[8\]](#) .

Ясно, что такого рода душа не будет,
собственно говоря, *соединена* с телом.
Она не образует с ним некоего
нерасторжимого и существенного

единства. Она, конечно, находится в теле, но — *« как рулевой на корабле »*: она управляет им и направляет его, но в своем бытии от него не зависит.

Именно так она соотносится с человеком. Ибо для средневекового платоника человек есть не что иное, как « бессмертная душа, обитающая в смертном теле », душа в телесной оболочке. Она им пользуется, но сама по себе независима от него, и тело скорее стесняет ее и мешает ей, чем помогает в ее действии. В самом деле, свойственной ему

деятельностью, мышлением, волей
человек обязан только душе, обязан
до такой степени, что, по мнению
платоника, скорее следует говорить:
не человек мыслит, а душа мыслит и
познает истину, причем в этом деле
тело ему никаким подспорьем не
служит. И даже наоборот, служит
своего рода ширмой между душой и
истиной ¹⁶ [9].

Для познания и самопознания душа не нуждается в теле. Она постигает себя прямо и непосредственно. Конечно, в своей сущности она не познает себя целиком и полностью.

Тем не менее, ее существование, ее собственное бытие является для нее самым бесспорным и самым определенным в мире. Это есть нечто, не подлежащее сомнению. Достоверность души для себя самой, непосредственность ее самопознания — очень важные черты, отражающие специфику платонизма. **Итак, если когда-нибудь вы окажетесь перед философом, объясняющим вам, что человек, лишенный всех внешних и внутренних ощущений, все-таки осознает себя в своем бытии, в своем существовании, не сомневайтесь: перед вами — платоник, даже если**

он будет отрицать это ¹⁷ [10] .

60/61

Но это еще не все. Для платоника душа не ограничивается самопознанием. Ибо, познавая себя в той малости, что ей доступна, она познает также бога, так как является его образом, сколь бы несовершенным и далеким от прообраза он ни был , и в заполняющем ее обожествленном свете она познает все остальное — по крайней мере все, что может быть

ею познано и что заслуживает
познания.

Божественный свет, озаряющий
каждого вступающего в мир
человека, свет истины, излучаемый
богом-истиной, умопостигаемым
солнцем мира идей, запечатляет в
душе отблеск вечных идей; идеи
Платона , ставшие идеями бога, в
соответствии с которыми он
сотворил мир, суть архетипы,
модели, вечные образцы изменчивых
и быстротекущих вещей земной
юдоли.

Таким образом, душа познает истину отнюдь не посредством изучения этих вещей — объектов чувственного мира. Истина чувственных вещей заключается не в них самих, а в их уподоблении вечным сущностям, вечным идеям бога. Эти последние и составляют истинный предмет правильного знания — это такие идеи, как идея совершенства, идея числа; это к ним должна обращаться мысль, отворотившись от данного нашим чувствам мира (платоник всегда нацелен на математику, и математическое знание для него всегда является также типом знания вообще). Разве что она усмотрит в

красоте этого чувственного мира
след, отпечаток, символ
сверхъестественной красоты бога.

Итак, сосредоточиваясь на душе,
божественном образе,
эпистемологическая и
метафизическая концепция
средневекового платонизма давала о
себе знать во всех проявлениях
мысли. Точно так же доказательства
бытия бога — центральной
проблемы средневековой
метафизики — обрели в этом
мышлении чрезвычайно характерный
оборот.

В основу доказательства существования творца философ, конечно, положит доказательство существования сотворенного, точно так же как из наличия царящих в мире порядка и конечной цели он заключит о существовании верховного распорядителя. Другими словами, эти доказательства опираются на принципы причинности и телеологичности.

Но эти доказательства мало, что говорят уму средневекового платоника. Добротное доказательство должно быть

построено совсем по-другому. Оно не должно отправляться от чувственного материального мира: для платоника на деле он почти не *существует*, А если и существует, то в весьма малой степени, весьма отдаленно и несовершенным образом являя собой лишь бледное отражение божественного сияния и славы, существует лишь в той мере, в какой является символом этого божественного. Способ рассмотрения бога лишь в качестве творца этого материального, эфемерного и конечного мира выглядел, с точки зрения платоника, слишком уж обедненным.

Доказательство, достойное этого названия, должно опираться на реалии более глубокие, более насыщенные и более основательные, т.е. на реальность души или идей. И поскольку идеи или их отражения находятся в душе, можно сказать, что для средневекового платоника *разумный путь к богу всегда проходит через душу.*

Платоновское доказательство — это доказательство по степени

совершенства, доказательство, которое из факта этой постепенности делает вывод о существовании высшего и бесконечного совершенства, которое является мерой и истоком совершенства частичного и конечного.

Как я уже упоминал, платоновское доказательство — это доказательство через идею истины, которое на основе существования фрагментарных, частных и частичных истин заключает о существовании абсолютной и высшей истины, истины

бесконечной.

Абсолютное совершенство,
абсолютная истина, абсолютное
бытие — так для платоника
предстает познание бесконечного
бога.

Впрочем, учит *св. Бонавентура* , нет
необходимости останавливаться на
этих « *постепенных* »
доказательствах: конечное,
несовершенное, относительное
непосредственно включают (как в
плане мышления, так и в плане

бытия) бесконечное, совершенное, абсолютное. В этом-то и кроется истинная причина того, что мы, при всей нашей конечности, можем постичь бога и, как учит *св. Ансельм*, доказывать существование бога, отправляясь от одной только его идеи: достаточно лишь взглядеться тем или иным образом в идею бога, которую мы обнаруживаем в своей душе, чтобы в то же мгновение осознать, что бог, это абсолютное и высшее совершенство, не может не существовать. Его бытие, и даже его необходимое бытие, некоторым образом включено в его совершенство, которое не может

мыслиться несуществующим.

Итак, подведем итог: первичность души; учение об идеях; учение об иллюминизме (божественном озарении), которым подпирается и усиливается платоновская доктрина о врожденности идей; чувственный мир, осознаваемый лишь как бледное отражение бытия идей; априоризм и даже математизм — вот совокупность характеристик *средневекового платонизма.*

Обратимся теперь к аристотелизму.

Я уже говорил, что средневековый платонизм, платонизм *св. Августина*, *Роджера Бэкона* или *св.*

Бонавентуры , не был платонизмом *Платона* — ему было далеко до этого. Точно так же аристотелизм — даже аристотелизм *Аверроэса* и тем более *Авиценны* или, если говорить только о западных средневековых философах, аристотелизм *Альберта Великого*, *св. Фомы* или *Сигера Брабантского* — тем более не был аристотелизмом самого *Аристотеля* .

Впрочем, это нормально. Доктрины сменяют одна другую и сами изменяются в ходе их исторического существования; все живое подвержено времени и изменению. Одни лишь мертвые и исчезнувшие вещи остаются неизменными.

62/63

Средневековый аристотелизм не мог быть аристотелизмом *Аристотеля* , ибо *бытовал* он совершенно в другом мире — в мире, в котором, как я уже сказал, *было известно*, что в нем есть и

может быть только один бог.

Труды Аристотеля попали на Запад
— сначала через Испанию в
переводе на арабский, а затем — в
XIII в. — и на языке оригинала,
древнегреческом. Не исключено
даже, что произошло это в конце XII
в.

Действительно, начиная с 1210 г. и
далее, церковные власти запрещают
чтение — а значит, и изучение —
физики Аристотеля . А это является
вполне определенным

свидетельством того, что учение *Аристотеля* уже было известно достаточно длительное время, чтобы стали ощутимы его пагубные последствия.

Запрет этот оказался недейственным: распространение аристотелизма происходило параллельно с распространением школ или, точнее, университетов.

Таким образом, обнаруживается весьма важный факт: та среда, в которой распространяется аристотелизм, не была той же самой

средой, которая осваивала
платоновские доктрины
средневекового августинизма;
различной была и их притягательная
сила¹⁸.

Итак, аристотелизм
распространяется в университетах
и адресуется людям, жаждущим
знаний. И прежде всего он
представляет собой даже не
философию, а науку, и это в силу
его собственной значимости как
научного знания, а не в силу
навязываемого ему родства с
религиозной установкой.

Более того, аристотелизм с самого начала был несовместим с духовной позицией и доброго христианина, и правоверного мусульманина, а проповедуемые им доктрины — среди прочих о вечности мира — явно шли вразрез с положениями, развиваемыми религией ¹⁹ [\[11\]](#) , а также с фундаментальной концепцией бога-творца . Поэтому вполне понятно, что религиозные власти, или религиозная ортодоксия, повсеместно осуждали *Аристотеля* и что средневековые философы были обязаны интерпретировать его, т.е. переосмыслить, подгоняя под

религиозную догму. Предпринятое в этом направлении усилие лишь частично удалось *Авиценне*²⁰ [\[12\]](#), но зато увенчалось блестящим успехом у *св. Фомы*, и, таким образом, в меру христианизированный *Аристотель* стал основой обучения на *Западе*.

Но вернемся к духовной позиции аристотелизма; как я уже сказал, он был пронизан жаждой *научного* знания, страстью изучения. Но он изучает не душу, а мир, физику, естественные науки... Ибо мир для аристотелика не является

эфемерным отражением
божественного совершенства,
символической книгой, по которой
— с трудом! — можно расшифровать
сияние вечности; его мир в
некотором роде есть нечто
самоутвердившееся. Он является «
миром », или природой (nature), или
иерархизированной и хорошо
упорядоченной совокупностью
естеств (« *природ* » — natures),

63/64

совокупностью очень устойчивой и

очень прочной, обладающей
собственным бытием, причем во всей
полноте. Конечно, для средневекового
аристотелика этот мир произведен
от бога, опричинен и сотворен им;
но, будучи однажды наделенными
этим бытием, мир, природа им
обладают. Это бытие отныне и
впредь — его (мира) бытие, оно от
бога, но уже не богово.

Несомненно, этот мир, как и все
сущее в нем, изменчив, подвижен и
подвластен становлению, течению
времени, и в этом, конечно, он
противостоит неизменному и
бессмертному бытию бога; но при

всей своей подвижности и временности он не является более эфемерным, и его подвижность ни в коей мере не исключает постоянства. Скорее наоборот, можно сказать, что с точки зрения аристотелизма, чем больше нечто изменчиво, тем больше оно себе тождественно, так как, хотя индивиды изменяются, появляясь и исчезая в этом мире, сам мир неизменен: *естества* остаются все теми же. Потому-то они и суть *естества*. Потому-то истина вещей и заключена в них самих.

Разум аристотелика в отличие от разума средневекового платоника не

обращен непосредственно к самому себе: он естественным образом направлен на вещи. Сами вещи, существование вещей — вот что для него наиболее достоверно.

Первоначальный акт, присущий человеческому разуму, — это не восприятие себя, а восприятие природных объектов, стульев, столов, других людей. Лишь с помощью некоторого ухищрения, усилия или рассуждения ему удастся уловить и познать самого себя.

Аристотелик, несомненно, имеет душу; но он определенно не является душой. Он — человек.

Поэтому на сократический вопрос
« кто я есмь ? » — т.е. « что есть
человек? » — он дает совершенно
иной ответ, нежели платоник.
Человек не есть душа, заключенная
в теле, не есть бессмертная душа в
смертном теле: согласно
аристотелизму, такое воззрение
разбивает единство человеческого
бытия; человек есть разумное
смертное животное, ЖИВОТНОЕ
разумное и смертное.

Иными словами, человек не является
чем-то инородным миру и — в

качестве души — чем-то бесконечно
высшим в этом мире; он есть
некоторое *естество* среди других
естеств, — естество, которое в
иерархии мира занимает свое место.
Место, без сомнения, достаточно
высокое, но, однако, находящееся в
мире.

В той же мере, в какой платоновская
философия сосредоточен на понятии
души, аристотелевская философия
сосредоточена на понятии *природы.*
Но человеческая природа столь же
объемлет его тело, сколь и душу; она
является единством обоих. Поэтому
все или почти все акты человеческой

деятельности суть смешанные акты,
и во всех или почти во всех этих
актах — я сейчас перейду к
исключениям — тело выступает в
качестве интегрирующего,
незаменимого и необходимого
фактора. Лишенный своего тела,
человек перестанет быть человеком,
но и ангелом тоже не станет.

64/65

Сведенный только к бытию в
качестве души, он станет неполным
и несовершенным существом.
Ошибка платонизма состоит в том,

что он не понял этого.

Впрочем, что такое душа? Как гласит известное определение, душа — это « форма естественного тела, обладающего в возможности жизнью »²¹ [\[13\]](#) . Это определение превосходным образом выражает существенную взаимосвязь между *формой* — душой и *материей* — телом, соединенными в человеке. И точно так же: насколько для платоника нет ничего легче, чем доказать бессмертие души — так что она с самого начала рассматривается как

нечто полное и совершенное ²² [\[14\]](#)
, — настолько для аристотелика нет
ничего труднее. И только пойдя на
нарушение верности духу
исторического аристотелизма —
или, если угодно, реформируя и
трансформируя с этой (как и с любой
другой) точки зрения аристотелизм
Аристотеля — и создав из всех его
частей некий новый род
субстанциональных форм, можно
прийти к материи, которую *св. Фома*
сумел сообразовать с религиозной
истиной.

Но вернемся к человеку и его

действиям. Как мы видели, человек по своей *природе* является смешанным существом, составленным из души и тела. А всякие действия некоторого существа должны соотнобразовываться с его природой. Следовательно, истинное человеческое действие, мышление, познание могут быть произведены лишь в результате вовлечения *всего* человеческого естества, т.е. одновременно и его тела, и его души. Поэтому не только человеческая мысль раскроется перед нами как *начинающаяся* с восприятия материальных вещей и, следовательно, с *чувственного*

восприятия, но последнее составит ее необходимый дополняющий момент.

Для аристотелизма область чувственного является подлинной областью человеческого познания. Нет ощущения — нет и науки. Конечно, человек не ограничивается одним лишь чувством: он перерабатывает его в ощущение. Он вспоминает, воображает и уже посредством одного этого освобождается от необходимости иметь перед собой воспринимаемый предмет. Затем, на более высокой ступени, его разум *абстрагирует*

форму этого воспринимаемого предмета от материи, которая его естественным образом составляет, и именно эта способность абстрагирования, способность абстрактного мышления позволяет человеку создавать науку и отличает его от животных.

Абстрактное научное мышление очень далеко от ощущения, но связь между ними продолжает существовать (вспомним: *нет ничего в уме, чего раньше не было бы в чувстве...*). Точно так же и духовные сущности не доступны человеческой мысли, по крайней мере *прямо*, а могут быть освоены ею лишь в результате деятельности разума. Это

справедливо по отношению ко всем духовным сущностям, в том числе и по отношению к человеческой душе.

65/66

Таким образом, в то время как платоновская душа постигает себя прямо и непосредственно, аристотелевская душа осуществляет самопознание лишь в результате размышления, размышления именно каузального типа, движущегося от следствия к причине, от действия к побудительной силе. И точно так же если душа августинианца — образ

бога — содержала в себе или в себе обнаруживала нечто такое, что позволило бы ей постичь бога и создать себе идею — конечно, идею достаточно неопределенную и отдаленную, но все-таки идею — бога, своего архетипа и прообраза, то для аристотелика этот путь был полностью заказан. Только посредством размышления — размышления каузального типа — он может постичь бога, утверждать, что бог существует, и доказать это.

Следовательно, все его доказательства существования бога основаны на рассуждениях

каузального типа, и все они исходят из существования вещей, внешнего мира. Более того, лишь доказывая существование бога, аристотелик обретает его понятие, что, как мы видели, прямо противоположно тому, что имеет место у платоника.

Доказательства существования бога по аристотелевскому типу утверждают его существование в качестве первопричины или конечной цели всего сущего, и основаны все эти доказательства на принципе ἀνάγκη στήναι (буквально: «необходимо

остановиться »), т.е. на
невозможности бесконечного
продолжения причинного ряда ²³
[15] , бесконечного восхождения от
следствия к причине: необходимо
где-то остановиться, предположив
наличие причины, существование
которой более ничем не
обусловлено и которая в свою
очередь не является следствием.

Рассуждая аналогичным образом,
можно строить не ряд причин
(действующих), а целевой ряд:
каким-либо образом положить
наличие конечной цели, цели в себе.

Можно также рассмотреть некоторые частные аспекты причинного отношения, отправляясь от высшей степени важности феномена движения; действительно, согласно аристотелевскому учению, все движется, но ничто не движется само по себе — всякое движение предполагает наличие двигателя. В этом случае, переходя от двигателя к двигателю, мы придем к последнему — или первому — неподвижному двигателю (неподвижному перводвигателю), который, как окажется, будет в то же время первой — или конечной — причиной всех существ; можно, наконец, исходить

из случайности существ
(излюбленный способ доказательства
Авиценны) и показать, что ряд
случайных существований не может
продолжаться бесконечно и что в
некотором месте мы должны
столкнуться с существом, не
являющимся случайным, т.е. с
существом, наделенным
необходимым бытием ²⁴ [\[16\]](#) .

Не вызывает сомнений, что все эти
доказательства — за исключением,
быть может, того, что представляет
бога в качестве конечной цели всех
существ, а также высшего блага и

конечного, или первого, предмета их желаний или их любви, — представляют бога только в виде причины (даже не обязательно творящей) мира. Невольно думаешь, сколь несостоятельным это показалось бы платонику.

66/67

Конечно, в аристотелизме мы находим доказательства по степеням совершенства и бытия... Но если в этих же доказательствах платоник совершает в некотором роде прямой скачок от относительного к

абсолютному, от конечного к
бесконечному, аристотелик действует
постепенно, исходя при этом из
принципа, что ряд не может быть
бесконечным.

Так, *Дуне Скот* , искусный и тонкий
схоластический логик — по
существу, гораздо больший платоник,
чем обычно принято думать, —
утверждает, что эти доказательства
не достигли бы своей цели и не
могли бы достичь ее. Невозможно,
отправляясь от конечного и опираясь
на принцип прерывания ухода в
бесконечность, доказать

существование бесконечного бога. *Аристотелю* же, без сомнения, это удалось. И *Авиценне* тоже. Но с одной стороны, *Авиценна* , как удачно отмечает *Дуне Скот* , не является аристотеликом в строгом смысле слова, ибо *Авиценна* — верующий. А с другой стороны, *Авиценна* , так же как и *Аристотель* , недвусмысленным образом предполагает мир *вечным*; следовательно, чтобы вечно поддерживать движение, нужен бесконечный двигатель. Если же мир является не вечным и если он конечен, вполне достаточно

конечного двигателя... И наконец, *Аристотель* поступает более логично, чем *Авиценна* , не превращая своего бога-двигателя в бога-творца. *Авиценна* , как и *св. Фома* , отправляется от бога-творца; поэтому они приходят к одному и тому же результату, хотя один из них мусульманин, а другой — христианин; они, сознательно или нет, видоизменяют действительную философию *Аристотеля* ²⁵ .

Полагаю, что *Дуне Скот* прав. Впрочем, для нас это не имеет

значения. Средневековый аристотелизм не совпадает с аристотелизмом *Аристотеля* , он трансформируется и видоизменяется в результате господства религиозной идеи бога-творца, бесконечного бога. Тем не менее этот аристотелизм достаточно верен учению своего основоположника, чтобы противостоять — и даже неистово — теориям средневекового платонизма.

Он, без сомнения, принял (платоновскую и неоплатоновскую) концепцию вечных идей в разуме бога. Но идеи-то эти являются

божественными идеями, а не нашими, и никакой свет от них до нас не доходит. Нам светит *наш* собственный свет, наш *человеческий* свет, разум, который является *нашим*. Как и все остальное на свете, он, несомненно, исходит от бога. Позволю себе прибегнуть к следующему образу: это не зеркало, отражающее божественный свет, это — зажженная однажды богом в нас лампа, которая отныне светит своим собственным светом. Этого света вполне достаточно для того, чтобы обеспечить освещение — познание — нами мира, и для того, чтобы мы руководствовались им в мире. Для

того он и произведен. В равной мере его вполне достаточно для доказательства, с помощью намеченных выше рассуждений, существования бога-творца, но недостаточно, чтобы позволить составить себе верную идею последнего. Идею, которая сделала бы значимыми — для нас — аргументы платоника.

67/68

Такое — ансельмовское — доказательство посредством идеи вполне стоило бы для ангела, т.е.

для существа чисто духовного, располагающего (как считал *Ансельм*) этой идеей бога. Для нас же, таковой идеей не располагающих, подобное доказательство непригодно.

Очевидно, наша идея, идея основополагающая, — это всегда человеческая природа, человеческая мысль, и если я, например, исследую мораль, то это — человеческое поведение... Природа, мышление, поведение существа составного, существа, в котором душа интимно и почти нерасторжимо связана с телом.

Однако — занятная вещь! — существует один пункт, в котором аристотелизм приходит к расколу единства человеческой природы, и именно в этом пункте один аристотелик, *св. Фома* , нарушив верность учителю и выступив против него, это единство вновь восстанавливает.

Аристотелик с глубоким почтением относится к мышлению —
разумеется, к мышлению верному.
Он его объясняет иначе, нежели *Платон* ; он показывает нам, как

трудно и постепенно мысль
вызревает из исходного грубого
ощущения. Откровенно говоря, лишь
после этого он и начинает ее ценить.
И сам факт, что *человеческое* существо,
т.е. существо составное, может
прийти к истинной мысли, может
постичь научную и даже
метафизическую истину, вызывает в
нем безграничный восторг в
удивление.

Ибо для аристотелика мысль
является даже сущностью бога. Нам
хорошо известно, что его бог есть
чистая мысль, — мысль, которая
сама себя мыслит, ибо, помимо себя,

не находит другого объекта,
достойного того, чтобы помыслиться
ею.

Однако и мысль человека является
чем-то божественным... или почти
божественным. Потому что любой,
самый превосходный аристотелик,
демонстрирующий, как эта мысль
вызревает из чувственного,
констатирует, однако, как я только
что показал, что в определенный
момент на определенной ступени
чувственное полностью
преодолевается. Деятельность мысли
— философа, метафизика, —
которая постигает и формулирует

существенные законы бытия и мышления и которая осознает саму себя, — эта деятельность является целиком и полностью духовной. Но тогда как же такая мысль может принадлежать *человеческому* существу?

Аристотель не дает достаточно ясного ответа на этот капитальный вопрос, хотя в известном изречении и сказано, что активный, или творящий, разум (νοῦς ποιητικός) есть нечто чистое (ἀμύγης) и бессмертное (ἀθάνατος καὶ ἀπαθής), отделенное (χωριστός) и пришедшее к нам извне (θυράτεν).

Многие поколения комментаторов
изнуряли этим текстом свой ум,
предлагая самые разные и самые
невероятные иптерпретации его.

68/69

Грубо говоря, имеется только два
приемлемых решения: одно из них,
принадлежащее *Александру*
Афродизийскому , после
соответствующей модификации было
принято арабами; другое,
предложенное *Фемистием* , было
принято — также после

соответствующей переработки и придания ему законченного вида — *св. Фомой* .

Прежде чем кратко рассмотреть оба эти решения, уточним, что означает « *активный, творческий разум* »²⁶ [\[17\]](#) .

В нашем мышлении, бесспорно, имеется как элемент активности, так и пассивности. Следовательно, *Аристотель* различает в нас наличие двух интеллектов: *активного* и *пассивного*. Первый — это разум

учителя, второй — ученика; первый — разум обучающего, второй — обучаемого; первый — дает, второй — получает.

В противовес *Платону* , полагающему, что можно обучиться лишь тому, что уже известно, *Аристотель* считает, что можно знать лишь то, чему обучился. Таким образом, обучиться какой-либо вещи можно лишь в том случае, если существует некто, обучившийся ей до нас, кто ее знает и кто нам передает — вкладывает в нас — это знание.

Вот почему мышление —
интерпретируемое *Платоном* как
диалог, диалог души с самой собой,
позволяющий ей открыть
посредством самой себя в себе самой
истину, которая ей присуща от
природы, — понимается

Стагиритом по образцу некоторого
урока, — урока, преподаваемого
самому себе, т.е. урока, который
интеллект активный преподает
интеллекту пассивному.

Однако быть учеником, *изучить* и
понять истину наук, истину
метафизики уже само по себе

является делом весьма непростым. А как в случае изображения, открытия чего-либо собственными усилиями? Мы слишком многого хотим от человека, его чисто человеческой природы. Вот так-то и получается, что урок приходит к нам « *извне* ».

Вот почему *Александр* , а вслед за ним *Фараби*, *Авиценна*, *Аверроэс* — каждый по-разному, но как именно, не имею возможности здесь показать

27 — считали, что этот учитель, владеющий тетиной (не правда ли, это необходимо для того, чтобы

обучать?), владеющий ею всегда или, по выражению *Аристотеля* , владеющий ею актуально, не является одним из компонентов человека. Он воздействует на человека, на человеческий интеллект (пассивный, или возможный, — *παθητικός*) « *извне* », и в результате этого воздействия человек мыслит, т.е. усваивает и понимает.

Активный разум не присущ каждому человеку в отдельности. Он является единым и единственным, общим для всего рода человеческого. Каждому из нас в отдельности присущи лишь

ошибки; только они могут быть
моими или твоими. Что же касается
истины, то она не принадлежит
никому. Истинная мысль идентична
для всякого, кто ее помыслит.
Следовательно, она должна быть
единственной, ибо то, что
множественно, должно быть
различным.

69/70

Арабская теория « *единства разума* » человека хорошо объясняет, почему истина является единой для всех и почему точно так же разум един для

всех. Но возникает вопрос: чем в таком случае становится душа человека, согласно этой теории, отказывающей ей в отправлении собственно духовной деятельности? Логично заключить, что такая душа не может быть бессмертной, не может существовать после смерти своего тела ²⁸ [\[18\]](#) ... *Авиценна* , однако, открещивался от такого вывода, по крайней мере от вывода в такой исчерпывающей формулировке. На деле мышление есть нечто столь божественное, что в результате самой деятельности мышления, обучения, понимания и постижения истины пассивный

интеллект трансформируется в интеллект *приобретенный*. А это и есть как раз тот интеллект, который пребывает после смерти тела и продолжает мыслить — вечно — истины, которые он сделал своими, освоил при жизни.

Итак, школа, изучение науки и особенно философии — вот что приводит к высшему благу, которое как для человека, так и для бога состоит в мышлении: приводит, кроме того, к бессмертию ²⁹ [\[19\]](#) .

Решение вопроса *Авиценной*

является, очевидно, половинчатым, ибо это — решение человека, который боится признать все следствия, вытекающие из им же провозглашенных принципов, как боится признать эти следствия и

Аверроэс . Единство или, лучше сказать, единственность человеческого разума (разума всего человеческого рода), внеличный, неиндивидуальный характер мысли неизбежно влекут за собой отрицание бессмертия .

Человеческий индивид по самой своей сути — как и любая другая особь из числа прочих видов животного мира — есть существо

временное, преходящее и *смертное*.
Примем аристотелевское
определение человека — разумное и
смертное животное — вполне
серьезно, в самом строгом,
буквальном смысле. Что же такое
человек в этом случае? Мы уже
усвоили, что человек — это некое
разумное и смертное животное;
некое существо, которое живет и
действует *в мире*, исполняя свое
предназначение. В чем должна
выражаться его деятельность? И
здесь ответ носит формальный
характер: по мере возможностей
наилучшее, что может делать
человек, — это создавать науку,

создавать философию. И все это просто потому, что, поскольку мышление является наивысшей формой деятельности, постольку оно в качестве такового доставляет нам наиболее чистое и наиболее глубокое удовлетворение.

Аверроизм представляет собой грандиозное мероприятие по формированию нового, светского склада духовной жизни, отверганию — более или менее замаскированному — религиозной догмы ³⁰ [20] . Но он не ограничивается только этим. С

философской точки зрения
аверроизм предполагает
отрицание духовной
индивидуальности и с еще
большей глубиной и
безжалостностью, чем
последователи Платона ,
разрушает единство человеческой
личности.

70/71

В самом деле, если даже в
платонизме мыслил и желал не
человек, а мыслила и желала
душа, то это была по крайней мере

моя душа, душа, которая была мной самим. В аверроизме же нет больше ни меня самого, ни моей мыслящей души; есть активный, внеличностный и общий для всех интеллект, который мыслит *во мне...*

Довольно странный вывод из гуманистического учения, согласно которому человека лишают того, что составляет его природу и на чем основано его достоинство. Можно понять *св. Фому* , который яростно ополчился против этого учения! Не только во имя веры, как это часто говорят, но и во имя разума. Потому,

что для него аверроистская философия является не просто безбожной, она также — а может быть, и в первую очередь — плохая философия.

Таким образом, решение аристотелевской проблемы *св. Фомой* становится антиподом арабских вариантов ее решения. Оно является также *единственным* решением, которое в рамках аристотелизма позволяет спасти единство и неповторимость человеческой личности, всей структуры человека.

Это решение, грубо говоря, состоит в том, что активность и пассивность, интеллект активный и интеллект пассивный неразделимы, и, следовательно, если человек мыслит, он с необходимостью владеет и тем и другим. Однако когда *Аристотель* утверждает, что активный разум приходит к нам « *извне* », то он прав, если при этом имеется в виду, что приходит он к нам прямо от бога, ибо именно бог, создавая нас, наделяет *каждого* из нас активным разумом. Именно это возводит человека в ранг духовных созданий и объясняет в конечном счете чисто

интеллектуальный характер
деятельности его ума: осознание
себя, метафизическое познание,
существование философии. И
именно духовным характером нашей
души в свою очередь объясняется тот
факт, что она отделима от тела и,
будучи бессмертной, продолжает
свое существование после смерти
последнего.

Я только что сказал, что томистское
решение является единственным,
позволяющим в рамках
аристотелизма спасти духовный
характер души и единство
человеческой структуры. Быть может,

точнее было бы сказать, что оно
выходит за рамки аристотелизма. Бог
Аристотеля (и Аверроэса), который
мыслит только сам и который
игнорирует мир, им не сотворенный,
— этот бог неспособен играть ту
роль, которую ему приписывает св.
Фома . Томистское решение
предполагает наличие бога-творца и
сотворенного мира. Ибо только в
этом мире каждый сотворенный наделен
собственным разумом, ТОЛЬКО В НЕМ
возможно существование духовной
индивидуальности, человеческой
личности. Всему этому нет места в
аристотелевском Космосе.

Таков урок, преподанный нам довольно занятой историей платонизма и аристотелизма в эпоху средневековья.

71/72

Примечания

73



[1] Впервые данная работа А. Койре увидела свет в 1944 г. — *Прим. перев.*

[2] «*Эннеады*» были переведены в IV в. *Мариусом Викторинусом*, «*Органон*» — в VI в. *Бозэцием*. Перевод *Плотина* был утрачен. Что касается перевода *Аристотеля*, то его по большей части постигла та же участь: раннему средневековью были известны лишь «*Категории*» и «*Топики*».

[3] М е т ц Р. Мусульманский Ренессанс, М., 1964.

[4] Поэтому она отрицалась теми средневековыми философами, которые наиболее последовательно отстаивали за философией право на превосходство и самостоятельность, т.е. аверроистами.

[5] Грубо говоря, начиная со второй половины XIII в.

[6] Платоновское содержание доктрин зачастую бывает скрыто от нас покровами аристотелевской терминологии.

[7] Этот момент платоновской космологии — сотворение мировой души — излагается Койре неточно; душа сотворена в результате сотворения не двух, а трех начал — тождественного, иного и

сущности: «...бог сотворил душу ...вот из каких частей и вот каким образом: из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смещений третий, средний вид сущности... Затем, взяв эти три начала, он слил их все в единую идею... и сделал из трех одно, он это целое ...разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности» (Платон. Сочинения в трех томах, т. 3, ч. I. М., «Мысль», 1971, с. 474—475). — *Прим. перев.*

[8] Душа познает себя прямо и непосредственно; она постигает свое бытие, но не свою сущность. Душа не

обладает собственной идеей, ибо, как объясняет *Мальбранш* , ее идеей является бог.

[9] Так что, лишь освободившись от плоти, душа обнаруживает всю полноту своих качеств. Немного утрируя, можно сказать, что душа замкнута в теле, как в тюрьме. Сама же по себе она является почти ангелом.

[10] Читатель без труда узнал *Авиценну* .

[11] По правде говоря, аристотелизм несовместим даже с самим понятием развитой религии .

[12] Впрочем, вполне возможно, что истинное, эзотерическое и тщательно скрываемое от Широких кругов верующих учение Авиценны — а может стать, и Фараби — является столь же иррелигиозным и даже антирелигиозным, как и учение Аверроэса.

[13] *Аристотель . Сочинения в четырех томах* , т. I. М.. «Мысль». 1976, с. 394.

[14] Для того чтобы придать ей характер субстанциональности, средневековый платоник вынужден был наделить ее некоторой духовной материей.

[15] Разумеется, речь идет о *вполне упорядоченном ряде* , а не о ряде временном; в противовес первому этот последний может быть безгранично продолжен. Поэтому сотворение во времени недоказуемо.

[16] Впрочем, доказательство Авиценны зачастую переходит прямо от случайного к необходимому. Как известно, влияние платонизма на Авиценну было весьма значительным.

[17] Понятие творящего разума является достаточно трудным, и сам *Аристотель* был вынужден прибегать к сравнению или, лучше сказать, к аналогии: постижение истины разумом является

неким аналогом чувственного восприятия, и разум поступает по отношению к своему предмету почти так же, как глаз по отношению к своему; он есть разумение « *в возможности* », так же как глаз есть

зрение « *в возможности* ». Или иначе: как для того, чтобы видеть, недостаточно обладать парой глаз, ибо без посредства света никакое действительное (актуальное) зрение невозможно, точно так же

недостаточно обладать « *наделенным познавательной способностью* » разумом, чтобы достичь действительного познания, — необходимо посредничество или действие еще одного фактора, творящего, или актуального, разума, который по отношению к человеческому интеллекту играет ту же роль, что свет — для глаз.

[18] Душа, будучи « *формой* » тела, не может продолжать свое существование без него. Наличие чисто духовных актов, осуществляемых человеческим интеллектом, — вот единственное, что мы можем позволить себе представить в качестве « *отделяемого* ». Однако, согласно учению арабов, эти акты не суть *ее* (т.е. души) собственные акты.

[19] Разумеется, речь идет не о личном бессмертии.

[20] Эрнст Ренан в своей прекрасной книге « *Аверроэс и аверроизм* » отметил, что никто, кроме иудеев, не принял *Аверроэса* всерьез. Это абсолютно

неверно: аверроизм сыграл
первостепенную роль как в средневековье,
так и в период Возрождения.